

Dei Verbum – C. Würdigung. Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Offenbarung von Helmut Hoping, in: HthKVatII/3, 695-832, hier: 807-819.

Mit der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung hat sich erstmals ein Ökumenisches Konzil der katholischen Kirche zu den „grundlegenden und ursprünglichen Kategorien des Christentums“ geäußert und nach der Grundgestalt der Offenbarung Gottes gefragt. Gegenüber der neuscholastischen Theologie vollzieht die Konstitution einen entscheidenden Paradigmenwechsel im Verständnis der göttlichen Offenbarung, der einen „epochalen Einschnitt“ darstellt. Offenbarung wird nicht mehr, wie noch vom 1. Vatikanischen Konzil, im Sinne einer göttlichen Mitteilung übernatürlicher Glaubenswahrheiten konzipiert, sondern als geschichtliche Selbstmitteilung Gottes an die Menschen. Der Akzent verschiebt sich von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis zu einem personalen, geschichtlichen und soteriologischen, auf das Heil der Menschen bezogenen Verständnis der Offenbarung. So wird die göttliche Offenbarung in den ersten beiden Kapiteln als ein die Menschen real angehendes Geschehen charakterisiert, das ohne seine konkreten Vermittlungen gar nicht gedacht werden kann. Auch wenn der Konzilstext an einigen Stellen Schwächen aufweist, ist doch seine ökumenische und pastorale Ausrichtung zu würdigen. DV fasst Gottes Offenbarung als ein dynamisches Heilsgeschehen auf. Dies ermöglicht es, Geschichte, Schrift und christliche Tradition in einem engeren Zusammenhang zu sehen, so dass Offenbarung und Heilsgeschehen nicht mehr, wie noch im instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis, in Gegensätze auseinandertreten. Die Schrift bezeugt authentisch Gottes Offenbarung, doch wäre sie falsch verstanden, wollte man in ihr ein Kompendium geoffenbarter Satz Wahrheiten sehen und so den christlichen Offenbarungsbegriffs auf seine Lehrgestalt reduzieren. Der Glaube ist die Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung.

Zu ihrem Gegenstand hat der Glaube den sich in seinem geschichtlichen Handeln offenbarenden Gott. Die Heilige Schrift ist als Gotteswort in Menschenwort das authentische Zeugnis der göttlichen Offenbarung. Als *Glaubenszeugnis* ist die Heilige Schrift auf ihre geschichtliche Bewährung angewiesen.

Von daher kann sie nicht unabhängig von ihrer Wirkungsgeschichte gelesen werden. Die Wirksamkeit des einen Gottes, der sich von Anfang an gegenüber den Menschen geoffenbart hat, ist auf das Gottesvolk des Alten Bundes und das messianische Gottesvolk des Neuen Bundes nicht beschränkt. Der universale Horizont des Heilshandelns Gottes, der die Erklärung *Nostra aetate* auszeichnet, bestimmt auch die Konstitution über die göttliche Offenbarung. Von daher war es konsequent, dass sich die katholische Kirche nach dem Konzil mit großem Engagement auf den Dialog der Religionen eingelassen hat. Unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. ist vor allem der Dialog mit dem Judentum intensiviert worden.

Im 1. Kapitel von DV wird mit einem personalen und geschichtlichen Offenbarungsverständnis die Grundlage für die weiteren Aussagen zur Weitergabe der Offenbarung, zur Auslegung der Schriften, den beiden Testamenten der christlichen Bibel und ihrem Stellenwert im Leben der Kirche gelegt. Gottes Offenbarung in Jesus Christus bedeutet, dass Gott *sich selbst* und das Geheimnis seines Willens offenbart. In der Selbstmitteilung

Gottes in der Person und Geschichte Jesu Christi bietet Gott den Menschen aus überströmender Liebe seine Freundschaft an. Jesus Christus ist die Fülle der Offenbarung und so ist er der entscheidende Mittler zwischen Gott und den Menschen. Zentral ist die Unterscheidung zwischen der „Offenbarung selbst“ und den Orten, an denen sie ihren Ausdruck findet. Abgewehrt wird dadurch ein äußerer Buchstaben-glauben sowie eine einseitige Fixierung auf die Lehrtradition.

Im Glauben, der ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes nicht vollzogen werden kann, antwortet der Mensch in Freiheit auf den sich offenbarenden Gott. Wie die Konstitution über den katholischen Glauben des 1. Vatikanischen Konzils bekräftigt DV die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch die geschaffenen Dinge, ohne von einem Gottesbeweis zu sprechen. Die geschichtliche Offenbarung Gottes, sein besonderer Selbsterweis gegenüber seinem auserwählten Volk und seine Selbstmitteilung in Jesus Christus werden mit dem übernatürlichen Ziel des Menschen, seiner Hinordnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott, begründet. Eine Stellungnahme zur theologischen Debatte um das Verhältnis von Natur und Gnade erfolgt nicht. In Jesus Christus, der die Selbstoffenbarung des Vaters ist, wurde der neue und endgültige Bund gestiftet. Der Glaube, der die Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus darstellt, hat in seiner Fundamentalbestimmung nicht die Zustimmung zu einzelnen Glaubenswahrheiten zum Inhalt, sondern er ist das Vertrauen, das der Mensch auf den sich offenbarenden Gott setzt. Offenbarung wird dem entsprechend als dialogischer Prozess zwischen Gott und dem Menschen beschrieben. Auch wenn DV von einem personalen und geschichtlichen Begriff des Glaubens ausgeht, wird doch nicht die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens (*fides quae creditur*), die in der Konstitution *Dei Filius* noch ganz im Vordergrund steht, bestritten. In jüngeren Dokumenten der nachkonziliaren Lehrverkündigung sehen manche Theologen gewisse Tendenzen einer neuerlichen instruktionstheoretischen Verengung im Begriff des Glaubensgehorsams (*obsequium intellectus et voluntatis*). Im 2. Kapitel zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt zeigt sich die Offenbarungskonstitution vor allem als Kompromisstext. Die Schwäche dieses Kapitels ist immer wieder herausgestellt worden. Doch rechtfertigen es die Aussagen über das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht, von einem „kontradiktorischen Pluralismus“ zu sprechen. Spannungen im Text, die vor allem im 2. Kapitel unübersehbar sind, bedeuten nicht schon sachliche Widersprüche. Aufgabe von Fundamentaltheologie und Dogmatik ist es, die Spannungen in der Konstitution in Treue zum Konzilstext auszugleichen. Die Frage nach der traditionskritischen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche stellt DV nicht. Der Konzilstext legt vielmehr großen Wert darauf, „Schrift und Tradition fest miteinander zu verklammern“. Allerdings enthält der Konzilstext implizit durchaus Motive der Traditionskritik, vor allem in den Ausführungen über die Heilige Schrift, ihre Normativität und ihre Stellung im Leben der Kirche. Die Konstitution über die göttliche Offenbarung verschweigt nicht, dass es zu den unaufgebbaren Prinzipien katholischer Schriftauslegung gehört, die Schrift nicht in Opposition zur authentischen Glaubensüberlieferung der Kirche zu interpretieren. Die Schrift, die selbst ein kirchliches Traditionszeugnis ist, steht dem geschichtlichen Glaubensbewusstsein der Kirche nicht absolut oder antithetisch gegenüber. Bei der Frage der Lehrentwicklung und dogmatischen Hermeneutik weist DV die Richtung, in der

weitergedacht werden müsste. Erstmals wird vom Lehramt der Kirche gesagt, dass es ein Wachstum der lebendigen Tradition gibt, dieses aber nicht im Sinne eines inhaltlichen Zuwachses zu verstehen ist, sondern als Vertiefung des Verständnisses der Offenbarung. Sicherlich kann das hermeneutische Problem nicht einfach mit Hilfe des Modells einer logischen Explikation beantwortet werden; auch das Modell des organischen Wachstums und Reifungsprozesses dürfte angesichts der tatsächlichen historischen Entwicklung zu harmonisierend sein. Zudem ist die Gegenwart des Glaubens nicht allein eine Frage der intellektuellen Vermittlung, sondern zugleich und vor allem der geistlichen Erfahrung. Nicht zufällig nimmt der Konzilstext darauf im sechsten Kapitel Bezug, wo er das hermeneutische Problem berührt. Zur Lektüre der Schrift, will diese nicht der fundamentalistischen Versuchung erliegen, gehört zugleich die Wirkungsgeschichte des von der Schrift bezeugten Offenbarungsgeschehens, so dass das bloße Zitieren eines biblischen Textes noch nicht dokumentiert, dass man ihn in seiner Bedeutung verstanden hat. Beim 3. Kapitel sind zunächst die gänzlich unpo-lemischen Aussagen über die Schriftinspiration hervorzuheben. Die Hagiographen sind echte menschliche Verfasser der biblischen Schriften. Die Konzilsväter haben die Inspiration nicht auf die Heilswahrheiten beschränkt. Sie beziehen die Inspiration auf die Offenbarungswahrheit, die in der Schrift zum Ausdruck kommt, was einzelne Irrtümer in der Schrift, vor allem historischer Art, nicht ausschließt. Das Konzept einer Verbalinspiration, die jeden Irrtum, auch hinsichtlich historischer Wahrheiten, ausschließt, ist damit überwunden. Der historischen Forschung wird nicht nur der nötige Freiraum gegeben, sondern zugleich wird die Möglichkeit einer innerbiblischen Sachkritik eröffnet. Das veränderte Inspirationsverständnis zeigt, dass das Christentum keine Buchreligion im strengen Sinne wie der Islam ist. Die Schriften der christlichen Bibel sind auch in ihren approbierten Übersetzungen heilige Texte. Denn der für das Christentum zentrale Gedanke ist derjenige der *Inkarnation*, der Menschwerdung Gottes, einschließlich des Pascha-Mysteriums Christi. Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn aber fordert die *Inkulturation* des christlichen Glaubens und seiner heiligen Texte.

Das 4. Kapitel über das Alte Testament fasst die Heilsgeschichte vor Christus zusammen und unterstreicht die besondere Erwählung Israels als Volk Gottes. Es hebt den Bund mit Abraham und den Bund mit Mose hervor, wobei die Gabe der Tora nicht explizit erwähnt wird, wohl aber Gottes Selbsterweis gegenüber Israel durch die Propheten. Wie die Schriften des Neuen Testaments sind die Schriften des Alten Testaments, obwohl sie „Unvollkommenes und Zeitbedingtes“ enthalten, inspiriert. In ihnen haben wir es mit Gottes Wort an die Menschen zu tun. Unterschieden werden der Alte Bund und Neue Bund mit Hilfe des bekannten, von Augustinus verwendeten Bildes: Der Neue Bund ist im Alten Bund verborgen, der Alte Bund wird durch den Neuen Bund erschlossen. Damit wird keine Substitution des Alten Bundes durch den Neuen Bund oder des Volkes Israel durch die Kirche behauptet. Von einer Verwerfung des Volkes Israels ist im Konzilstext nirgendwo die Rede. Dies entspricht der Sicht der Erklärung *Nostra aetate*, die mit dem Apostel Paulus (Röm 9–11) davon ausgeht, dass Israel im ungekündigten Gottesbund steht. So ist und bleibt das Judentum konstitutiv für das Christentum. DV vertritt nicht die Theorie des „Einen Bundes“, wonach durch Christus, den Messias aus Israel für die Völker diese in den ungekündigten und immer wieder erneuerten Bund Gottes mit Israel

aufgenommen worden sind. Vom Bund Gottes mit Israel ist der neue in Christus gestiftete Bund zu unterscheiden. An einer christologischen Hermeneutik der Schriften des Alten Testaments hält deshalb das Konzil auch ausdrücklich fest. Eine Grenze der Aussagen über das Alte Testament besteht darin, dass nicht deutlich wird, dass der Kanon der Schriften der christlichen Bibel für das Alte Testament eine doppelte Leserichtung verlangt, zum einen im Sinne einer Lektüre der Bibel Israels unabhängig vom Neuen Testament, zum anderen im Sinne einer Relecture der Schriften des Alten Testaments im Lichte des Neuen Testaments und einer Lektüre des Neuen Testaments im Licht des Alten Testaments. Der Konzilstext betrachtet die Schriften des Alten Testaments dagegen ausschließlich im Kontext der „interpretatio christiana“.

Das 5. Kapitel zum Neuen Testament sieht die Bedeutung des Neuen Bundes darin, dass Jesus Christus in seinem Leben seinen Vater offenbarte und das Leben Christi durch Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Sendung des Geistes vollendet wurde. Die Schriften des Neuen Testaments sind die Zeugnisse der Offenbarung des Geheimnisses Gottes. Die Evangelien, für die der Konzilstext ihren apostolischen Ursprung und ihre geschichtliche Zuverlässigkeit festhält, stellen das Hauptzeugnis für das Leben und die Lehre des fleischgewordenen Wortes Gottes dar. Mit der differenzierten Stellungnahme zur Entstehung der neutestamentlichen Bücher berücksichtigt der Konzilstext die kulturelle und geschichtliche Einbindung der Heiligen Schrift. Schließlich bekräftigt er den Kanon der neutestamentlichen Bücher und hebt noch einmal hervor, dass die Bücher des Neuen Testaments inspiriert sind. Das 6. Kapitel von DV stellt ein Novum in der lehramtlichen Verkündigung dar. Es hebt die Schrift als Norm und Quelle des gesamten christlichen Lebens hervor. Die zentrale Stellung der Schrift für das Leben der Kirche hatte in den Dokumenten des kirchlichen Lehramts bis dahin keine Rolle gespielt. Ökumenisch ist das 6. Kapitel von kaum zu überschätzender Bedeutung: Die Verkündigung der Kirche, so heißt es, muss sich an der Schrift ausrichten, ja die ganze christliche Religion lebt von ihr. Das Wort Gottes, das die Schrift enthält, wird als große Macht und Kraft für das Leben der Kirche bezeichnet. Natürlich ist die Schrift nach katholischem Verständnis im Zusammenhang mit der authentischen Glaubensüberlieferung der Kirche zu lesen, doch kommt ihr für die Identität der Kirche auf ihrem geschichtlichen Weg ein Vorrang zu, da sie Gottes Wort enthält. Zur Lektüre der Schrift gehört eine theologisch verantwortliche Hermeneutik der zweigeteilten christlichen Bibel. Der exegetischen Schriftauslegung kommt deshalb in der Kirche ein wichtiges Wächteramt zu. Zugleich betont DV aber, dass die Kompetenz zur letztverbindlichen Schriftauslegung dem Lehramt der Kirche zukommt. Waren die Dokumente des 1. Vatikanischen Konzils wie jene des Tridentinums vor allem darauf bedacht, sich gegen das protestantische Sola-Scriptura-Prinzip kritisch abzugrenzen, während demgegenüber die positive und normative Bedeutung der Schrift kaum gewürdigt wurde, so stellt die Konstitution über die göttliche Offenbarung eine entscheidende Wende dar. Ganz im Sinne Papst Johannes' XXIII., die katholische Lehre nicht polemisch-negativ, sondern positiv darzulegen, wird in der Offenbarungskonstitution die christliche Lehre über die Schrift nach katholischem Verständnis ohne Verurteilungen und abgrenzende Definition vorgetragen. Bei den Bezeugungsinstanzen „Schrift“ und „Tradition“ nimmt DV wichtige Differenzierungen vor. Unterschieden wird das Evangelium bzw. das Wort Gottes selbst,

das durch die Propheten angekündigt und in Jesus Christus proklamiert worden ist. Schrift und Tradition bezeugen authentisch dieses Evangelium. Schrift und Tradition werden dabei nicht auf die gleiche Stufe gestellt. Die Schrift besitzt eine eigene, allein ihr zukommende Normativität, da sie das Wort Gottes nicht nur enthält, sondern im Unterschied zur Tradition aufgrund der Inspiration Wort Gottes ist. Auf der anderen Seite betont der Konzilstext die innere Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition. Die Bücher der Heiligen Schrift sind im Glauben zu lesen und nach der authentischen Glaubensüberlieferung zu interpretieren. Wenn Schrift und Tradition zusammen als oberste Norm des Glaubens bezeichnet werden, kommt nicht genügend zur Geltung, dass der Schrift als dem normativen apostolischen Anfang gegenüber der Tradition zugleich eine kritische Funktion zukommt. Auch wenn vom Konzil im letzten Kapitel über die Stellung der Schrift im Leben der Kirche gefordert wird, alle Verkündigung müsse sich „von der Schrift nähren und sich an ihr ausrichten“, ist doch eine gewisse Spannung zwischen dem stärker lehrhaften (DV 8–10) und dem mehr pastoralen Teil (DV 21) der Konstitution nicht zu übersehen. Freilich wäre die Bedeutung der Konstitution über die göttliche Offenbarung zu gering veranschlagt, wollte man ihr Verdienst allein darin sehen, die Frage nach Schrift und Tradition offen gehalten zu haben. Diese Beurteilung übersieht, dass das kirchliche Lehramt sich in DV erstmals der eigenen Grundlagen vergewissert und in Verbindung mit dem neuen Offenbarungsverständnis die Bibel, die die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften miteinander verbindet, ins Zentrum gerückt hat, was unter den Konzilsvätern keineswegs unumstritten war. Man hat hier von einer „Schlacht um die Bibel“ gesprochen. Joachim Gnilka sieht in der „wiederentdeckten Bibel“ die „folgenreichste Erkenntnis, die mit dem Konzil in Verbindung steht“. Die Option für eine „Kultur der Bibel“ zeigt sich in der erneuerten Liturgie ebenso wie in der Würdigung der geistlichen Schriftlesung und dem offenen Umgang mit den Texten der Schrift. Das Bekenntnis des Konzils zur Bibel ist ökumenisch von eminenter Bedeutung. Denn in dem Maße, wie mit diesem Bekenntnis Ernst gemacht wird, bedeutet es das „Ende der Gegenreformation“. Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition besteht ein ökumenischer Konsens darin, dass die Schrift als normatives Zeugnis des Glaubens mit ihrer überlieferten Sprachgestalt zugleich der hermeneutischen Erschließung und Rezeption bedarf und so über sich hinausweist. Gemeinsame Überzeugung der christlichen Kirchen ist es, dass die Schrift selbst eine Gestalt der Tradition darstellt und sich die Wahrheit der Schrift nur im Vollzug ihrer Wahrnehmung in der Kirche Jesu Christi bewährt. Die katholische Kirche bekräftigt, dass das Lehramt der Kirche „unter dem Wort Gottes“ steht. Gleichwohl ist das Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt bis heute der neuralgische Punkt des ökumenischen Gesprächs geblieben. Die offenen Fragen betreffen das reformatorische Prinzip der sich selbst auslegenden Schrift, die Kompetenz amtlicher Träger der Schriftauslegung sowie das Problem päpstlicher Infallibilität.

Die schwierige hermeneutische Frage, wie das reformatorische Prinzip der sich selbst auslegenden Schrift präzise zu verstehen ist, muss hier nicht entschieden werden. Jedenfalls hat die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese eine unmittelbare Eindeutigkeit der Schrift ebenso fragwürdig erscheinen lassen wie eine strikte Gegenüberstellung von Schrift, Tradition und Kirche, wie sie noch Oscar Cullmanns

heilsgeschichtliches Konzept bestimmt, das als Grundlage von Theologie und Kirche nicht die „mit der Tradition verbundene Bibel“, sondern ausschließlich die Schrift akzeptiert. Die neueren exegetischen Forschungen, insbesondere die Kanonforschung, haben gezeigt, dass die Schrift selbst ein komplexes kirchliches Traditionszeugnis darstellt, so dass Schrift und apostolische Tradition nicht mehr so einander gegenüber gesetzt werden können, wie dies in der traditionellen Lehre von den „loci theologici proprii“ geschieht. Das bedeutet auch, dass sich die kontroverstheologische Frage nach der „Suffizienz“ oder „Insuffizienz“, welche die theologischen Diskussionen auf dem Konzil von Trient und danach bestimmt hat, heute so nicht mehr stellt. Die noch verbleibenden konfessionellen Lehrdifferenzen in der Frage des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Lehramt sind letztlich in divergierenden Ekklesiologien begründet, in unterschiedlichen Sichtweisen der sichtbaren Verfassung der „congregatio fidelium“ und ihrer autoritativen Instanzen.

Um zu einem ökumenischen Konsens in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt zu gelangen, müsste stärker als bislang das grundlegende Verhältnis von Schrift und Kirche in den Blick genommen werden. Nach einem Wort von Karl Rahner entstehen die Schriften des Neuen Testaments als „Lebensvorgänge der Kirche“. Deutlicher als früher erkennen wir heute auch den liturgischen Kontext der Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Sie sind Wort Gottes im Lebenszusammenhang der Kirche, die Gottes Wort verkündet. Damit gewinnt die Kirche (congregatio fidelium) den Status einer Hermeneutin der Schriften, auf die sie sich als grundlegende Norm des Glaubens bezieht. Autorität der Schrift und Lehrvollmacht der Kirche müssten nicht von vornherein als Gegensätze erscheinen, wenn zur authentischen Schriftauslegung konstitutiv auch der geschichtliche „consensus fidelium“ gerechnet wird, das heißt die Einigkeit im Glauben in der Einmütigkeit der Gläubigen, die vom Lehramt der Kirche nicht missachtet werden darf. Die römisch-katholische Kirche kennt mit der universalen Gemeinschaft der Bischöfe und dem Petrusamt eine oberste Instanz verbindlicher Schriftauslegung. Im evangelischen Bereich wird eine solche Instanz weithin bestritten. In der Frage des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Lehramt konnte deshalb bislang auch kein befriedigender Konsens erreicht werden. Dies gilt ebenfalls für das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Lehramt, das auch innerkatholisch kontrovers diskutiert wird. Wie die einschlägigen nachkonziliaren Lehrdokumente zur Frage der Bibelinterpretation hält DV daran fest, dass dem kirchlichen Lehramt eine Wächterfunktion gegenüber der Exegese und den anderen theologischen Disziplinen zukommt. Das kirchliche Lehramt hat dafür Sorge zu tragen, dass sich Glaube und Verkündigung der Kirche nicht von ihrem Ursprung entfernen. Doch verbindet die Offenbarungskonstitution „die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft und eröffnet damit neu dem Glauben den Weg ins Heute“. Auch wenn viele Fragen offen bleiben, stellt die Offenbarungskonstitution für Kirche und Theologie eine Ermutigung dar, die Vielfalt der theologischen Argumentationsinstanzen des christlichen Glaubens neu miteinander ins Spiel zu bringen, so dass die historisch-kritische Forschung und die geistliche Schriftlesung ebenso wenig als Gegensätze erscheinen wie Schrift und Tradition, Lehramt und Theologie. Das setzt freilich voraus, dass alle Funktionsträger innerhalb der katholischen

Kirche einander mit Respekt begegnen und die spezifischen Aufgaben und Kompetenzen der anderen Funktionsträger anerkennen. Zwar ist der Text der Offenbarungskonstitution nach dem Konzil im kirchlichen Bewusstsein stark in Vergessenheit geraten; nie hat er die Rolle zur Selbstverständigung der katholischen Kirche gespielt wie die Liturgiekonstitution (SC) und die dogmatische Konstitution über die Kirche (LG). Doch sind gerade in den letzten beiden Jahrzehnten bedeutende lehramtliche Stellungnahmen zu Fragen der Bibelhermeneutik erfolgt. Zu erwähnen sind hier die Ansprache von Johannes Paul II. zu den Jubiläen der Bibelenzyklen *Providentissimus Deus* und *Divino afflante Spiritu* (1993) sowie die Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Christologie“ (1984), „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) und „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001). Der Papst betont in der oben erwähnten Ansprache, dass die Heilige Schrift keine absolute Bedeutung beanspruche, da Gotteswort in Menschenwort niemals völlig eindeutig sei, vielmehr in jeder Kultur und Zeit jeweils neu gedeutet werden müsse. Jene, die meinen, der Heiligen Schrift komme eine absolute Bedeutung zu, haben von der Absolutheit Gottes eine falsche Vorstellung. Betont man die absolute Bedeutung der Heiligen Schrift, so verfällt man „einer Illusion und lehnt die Wirklichkeit der Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.“

Das Dokument „Bibel und Christologie“ fordert die Bibelhermeneutik dazu auf, das Prinzip der ganzheitlichen Betrachtungsweise (*principe de totalité*) zu beachten. Die Bedeutung dieses Dokuments liegt zum einen in der Betonung des gesamtbiblischen Christusbildes, an dem sich die Theologie orientieren soll, zum anderen in der positiven Würdigung der unterschiedlichen exegetischen Methoden, die nicht einseitig angewendet werden dürfen. Besonders bei der Christologie ist auf die ganze biblische Überlieferung zu hören, denn sie ist die oberste Norm des christlichen Glaubens. Für die Christologie würdigt das Dokument den Zugang zu Jesus vom Judentum her – ein wichtiger Zugang, der aber nicht verabsolutiert werden darf. Die katholische Schriftauslegung hat nach dem Prinzip „Ganzheit der biblischen Botschaft“ (*totalité du message biblique*) zu erfolgen. Die „Gesamtheit“ der neutestamentlichen Schriften ist das eine Evangelium. Die Zeugnisse des Neuen Testaments „müssen in ihrer umfassenden Ganzheit und Vollständigkeit“ angenommen werden. Bei der Exegese der biblischen Schriften wird man immer wieder kritisch fragen müssen, was an gesicherten historischen Erkenntnissen existiert und wo es sich um Hypothesen handelt.

Das Dokument äußert sich auch zum missverständlichen Begriff der Heilsgeschichte. In den romanischen Sprachen und im Englischen hat der Begriff der „Geschichte“ (*historicitas*, *history*) „nicht denselben Sinn, wenn man etwa einerseits von Jesus als ‚geschichtlicher‘ Persönlichkeit (*personnage ‚historique‘*) und andererseits von der Heilsgeschichte (*‚histoire‘ du Salut*) spricht“. Obschon die deutsche Sprache „Historie“ und „Geschichte“ unterscheiden kann, bleibt der Begriff „Heilsgeschichte“ oft zu unbestimmt. Die Historie Jesu ergibt sich durch die Auswertung der historisch zuverlässigen Dokumente, während das, was zur Heilsgeschichte gehört, sich *historisch*, das heißt allein mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode, allein nicht zu erschließen vermag, eine angemessene Schriftthermeneutik vielmehr den Glauben

voraussetzt. Die Unterscheidung zwischen „Historie“ und „Geschichte“ muss vor allem für die Christologie beachtet werden, besonders für die Frage der Auferstehung Christi. Diese stellt zwar ein geschichtliches Ereignis, entzieht sich aber einer rein empirischen Feststellbarkeit. Die Wirklichkeit der Auferweckung Christi ist verbunden mit den Erscheinungen Christi und „wird bekräftigt durch die Tatsache des offen und leer aufgefundenen Grabes“. „Aber man darf diese Frage nicht vereinfachen und voraussetzen, dass jeder Historiker allein mit den Mitteln seiner wissenschaftlichen Forschung die Auferstehung als eine *Tatsache* beweisen könnte, die jedem beliebigen Beobachter zugänglich gewesen wäre.“ Die Schrift bezieht sich allerdings nicht auf mythologische Ereignisse, mit denen kein historischer Anspruch verbunden ist. Denn Gottes Offenbarung ereignet sich in der historischen Person Jesu.

Im Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ werden die Aussagen von DV zur Schrift hermeneutik fortgeschrieben. Während noch in DV fast ausschließlich die historisch-kritische Methode im Blick ist, werden im genannten Dokument auch die neueren semiotischen, soziologischen, kontextuellen und kanonischen Ansätze in der Exegese gewürdigt. Ebenso werden philosophische und theologische Fragen der Hermeneutik erörtert. Die historisch-kritische Methode wird als „die unerlässliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinns alter Texte“ bezeichnet. Unter den neueren Methoden wird der „kanonischen Interpretation“ der biblischen Schriften eine besondere Bedeutung beigemessen. Die kanonische Interpretation berücksichtigt nämlich den inneren Zusammenhang, in dem die biblischen Schriften stehen, und auf den jede exegetische Arbeit letztlich bezogen bleiben muss, will sie den Weg zu einer gesamtbiblischen Theologie offen halten. Der besondere Wert der geistlichen Schriftlesung wird wie in DV 25 hervorgehoben.

Die Entwicklung der theologischen Disziplinen, ihre Spezialisierung sowie eine falsch verstandene Autonomie der theologischen Wissenschaft haben dazu geführt, dass in der Theologie der innere Zusammenhang von Schriftauslegung, Glaubensüberlieferung und Liturgie heute immer weniger im Blick ist. Das Problem, das eine einseitige Anwendung der historisch-kritischen Methode für die systematische Theologie, insbesondere für die Dogmatik, aufwirft, kann nicht dadurch gelöst werden, dass man diese Methode ablehnt. Vielmehr ist zu prüfen, was aus den gesicherten historischen Erkenntnissen mit Blick auf die hermeneutische Aneignung der Glaubensüberlieferung folgt. Dies aber kann nicht allein die Aufgabe der Bibelwissenschaft sein. So wie die Exegese des in der Heiligen Schrift enthaltenen Wortes Gottes immer zusammen mit dem Wort der Verkündigung gesehen werden muss, dem sie zu dienen hat, so steht ihre Arbeit untrennbar in Verbindung mit der Schriftauslegung der Kirche. Gefordert ist eine Exegese, die sich zugleich den Prinzipien der historisch-kritischen Exegese verpflichtet weiß wie der authentischen Schriftauslegung der Kirche. Eine der größten theologischen Herausforderungen besteht heute in einer den kanonisierten Schriften der christlichen Bibel verpflichteten gesamtbiblischen Theologie und Hermeneutik.

Kardinal Ratzinger schreibt dazu: „Lange Zeit schien es, als zwingte das Lehramt, d. h. die Glaubensverkündigung der Kirche, zu einer dogmatischen Überlagerung des biblischen Textes und hindere eine ruhige historische Auslegung. Heute zeigt sich, dass nur die Verankerung im Glauben der Kirche den historischen Ernst des Textes schützt

und eine Wörtlichkeit ermöglicht, die nicht Fundamentalismus ist. Denn ohne das lebendige Subjekt muß man entweder den Buchstaben verabsolutieren, oder er entschwindet ins Unbestimmte.“

Wie das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ äußert sich auch das Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001) zur Frage der „interpretatio christiana“. Mit dem Apostel Paulus hält es daran fest, dass den Israeliten „die Worte Gottes anvertraut sind“. Es betont deshalb die Bedeutung des ursprünglichen Sinns der Bibel Israels, wie er in der von der christlichen Interpretation unabhängigen Schriftinterpretation im rabbinischen Schrifttum erschlossen wird. Damit geht das Dokument über das 4. Kapitel von DV hinaus, das sich ausschließlich in der Perspektive der „interpretatio christiana“ bewegt. Das Dokument unterstreicht die unverzichtbare, konstitutive Bedeutung der Heiligen Schrift Israels für die christliche Bibel: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie ein Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.“ Zugleich distanziert sich das Dokument von der Substitutionstheorie, die das 2. Vatikanische Konzil schon mit seiner Erklärung *Nostra aetate* hinter sich gelassen hatte. Gegenüber dem weitreichenden Gebrauch der allegorischen Schriftinterpretation bei den Kirchenvätern und im frühen Mittelalter kam es beginnend mit dem Hochmittelalter zu einer Rehabilitierung des Literalsinnes. Die Vorherrschaft der historisch-kritischen Methode in der modernen Exegese hat dazu geführt, dass mit den Übertreibungen der allegorischen Methode auch die Früchte der patriotischen Exegese in Vergessenheit gerieten und die Legitimität einer „interpretatio christiana“ immer mehr fraglich wurde. „Von da aus ist das Bemühen in der zeitgenössischen Theologie zu verstehen, in unterschiedlicher, noch nicht einhelliger Weise eine christliche Deutung des Alten Testaments neu zu begründen, die frei von Willkür bleibt und dem ursprünglichen Sinn der Texte gerecht wird.“ Stärker als bisher hat die christliche Bibelhermeneutik auch die Asymmetrie im Verhältnis von Judentum und Christentum zu beachten. Der Christ, der sich mit seiner eigenen Identität beschäftigt, stößt unabweisbar auf das Judentum. Obschon das Judentum die Existenz des Christentums nicht einfach ignorieren kann, stößt doch ein Jude, der auf seine Identität als Jude reflektiert, nicht mit Notwendigkeit auf das Christentum. Dies hat seinen Grund im doppelten Ausgang der Geschichte Israels: dem auf die Bibel Israels verpflichteten rabbinischen Judentum und dem auf die zweigeteilte christliche Bibel, bestehend aus Altem und Neuem Testament, verpflichteten Christentum.

Die epochale Bedeutung der Konstitution *Dei Verbum*, so lässt sich abschließend sagen, besteht darin, dass sie ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis überwunden und die für eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Lehramt wichtigen theologischen Grundprinzipien formuliert hat. Mit der Verpflichtung auf die zweigeteilte christliche Bibel hat die Konstitution die alttestamentlichen bzw. jüdischen Wurzeln des Christentums bekräftigt. Christliche Schriftthermeneutik kann es nicht unabhängig vom Judentum geben. Die Option für die Bibel, die zusammen mit der Tradition die oberste Norm des Glaubens darstellt, ist ökumenisch von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Die Konstitution über die göttliche Offenbarung sichert die Freiheit der exegetischen Forschung, erinnert aber

zugleich daran, dass es sich bei der Exegese der Schriften des Alten und Neuen Testaments um eine theologische Disziplin handelt, die ihren Lebenskontext in der Glaubens- und Interpretationsgemeinschaft der Kirche hat. Beide Dimensionen katholischer Schriftinterpretation, die historische Methode und die theologische Hermeneutik, werden von der Konstitution in ihrem untrennbaren Zusammenhang herausgestellt. Der Konzilstext geht dabei von der Grundvoraussetzung jeder christlichen Bibelhermeneutik aus: der Einheit der Schrift. Ihr entspricht die hermeneutische Maxime, die Einzeltexte aus dem Ganzen nach der „*analogia fidei*“ zu interpretieren. Von großer ökumenischer Tragweite für die christliche Bibelhermeneutik ist es schließlich, dass der Konzilstext vom Lehramt der Kirche versichert, dass es nicht über dem Wort Gottes steht, vielmehr „der Nachdruck auf den Charakter des Dienstes am Worte Gottes gelegt“ wird. Alle Schriftauslegung, sei es die geistliche, exegetische und systematisch-theologische Schriftauslegung oder die authentische Verkündigung des Wortes Gottes durch das Lehramt der Kirche, ist daran zu bemessen, dass sie Gottes Wort für unsere Zeit erschließt und ihm so dient.